

El *Dasein* y la crítica de la filosofía del sujeto en *Ser y Tiempo*

Eduardo Álvarez

A la memoria de Julio Bayón,
maestro, entrañable compañero
y filósofo genuino.

1. LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL SUJETO

La interpretación de cualquier filosofía exige situarse de algún modo frente a ella para poder elegir la clave interpretativa que permita su comprensión. En el caso de una obra tan compleja como la de Heidegger, son sin duda múltiples los motivos incitadores de su pensamiento y varias las posibles vías de acceso al mismo, pero una de ellas es sin duda la discusión del problema de la subjetividad. En efecto, es ya un tópico recordar que la obra de Heidegger contribuye a poner en cuestión la vieja idea del sujeto que presidió buena parte de la cultura moderna y fue entronizada por la Ilustración como uno de sus principios fundacionales. Con ello inició una polémica que en los años sucesivos y desde otras perspectivas ha sido animada, entre otras reacciones críticas, por el neoestructuralismo francés o por la posmodernidad.

La concepción moderna del sujeto se formula como un principio crítico que se alza en contra del dogmatismo, sobre todo religioso, y cuyo rendimiento ha incidido tanto en el campo del saber como en el de la organización práctica de la vida social. Esa nueva idea del sujeto como sustrato y fuente de todo valor y legitimidad contribuye a socavar el orden de la sociedad premoderna, en tanto establece el principio de no aceptar como válido más que aquello a lo que el propio individuo presta su consentimiento —en el terreno de la ordenación práctica de la vida—, o de lo que él mismo se asegura a través del uso de sus facultades naturales —en el plano teórico—. Se refleja así en el terreno intelectual la compleja tendencia de transformación económica y social de la sociedad europea, que impulsa la secularización, promueve la iniciativa del individuo y el nacimiento del liberalismo, y que en el terreno más difuso de los principios y los valores alcanza su

más señalada expresión con el humanismo, cuyo origen –formando parte del amplio proceso de secularización– se puede rastrear a partir del Renacimiento, pero que se desarrolla con especial fuerza desde la Ilustración.

Aunque la evolución de este nuevo concepto de subjetividad no sigue una línea uniforme, y además va introduciendo elementos nuevos que se van incorporando a su definición¹, sí podemos hablar de una línea principal en el desarrollo del mismo, que fue formulado por primera vez en términos metafísicos por Descartes, y que proporciona la base filosófica que da consistencia a la cultura moderna, en tanto constituye la idea antropológica central del humanismo y está en la raíz del pensamiento ilustrado. Se puede caracterizar, en términos generales, mediante una serie de rasgos complementarios que es preciso entender en su sentido original:

a) En primer lugar, el sujeto –que tiene el sentido de «substratum» en cuanto «subiectum», es decir, de sustancia en el sentido del término griego «*hypokeímenon*»– es comprendido como el principio básico ante el cual –y por el cual– se justifica lo real, principio que el giro humanista identifica con el hombre como fundamento único del saber y de los valores que orientan su vida en el plano moral, político o estético. Ese giro hacia el sujeto, tal como se produce con el arranque de la modernidad, explica la centralidad del problema del conocimiento, aunque orienta también el desarrollo de toda una época de la metafísica. Éste es precisamente un tema central de la interpretación heideggeriana de la época moderna². Pero, en términos generales, diremos que, desde Descartes y Leibniz hasta Hegel, la cuestión se plantea de manera que se aprecian dos tendencias complementarias: por un lado, la que extrae todas las consecuencias ontológicas del enfoque gnoseológico que establece el primado del sujeto, tendencia que conduce –con Hegel– a superar la interpretación de la filosofía como «teoría del conocimiento» y a comprender lo real como sustancia-sujeto. Pero, en segundo lugar, se aprecia también al mismo tiempo –sobre todo a partir de Kant– una actitud crítica con la interpretación sustancialista o cósmica del sujeto, que se abre paso mediante la acentuación de su actividad dinámica.

En cualquier caso, esta consideración del yo como *substratum* o fundamento convierte la actividad pensante en garantía última de la verdad (sustituyendo en esa función a la vieja idea de Dios), por lo que Descartes puede reconstruir a partir de él la metafísica después de haberla puesto en duda. El antropologismo implícito en esta consideración (en cuanto el ser de lo real se mide por el modo de ser del pensamiento humano) está asociado a la nueva idea sobre la centralidad del sujeto, que entraña un antropocentrismo diverso del que inspiró a otras épocas anteriores, pues ahora ese centro lo constituye la conciencia.

b) Pero, en segundo lugar, esta noción moderna de la subjetividad comporta la idea de la actividad del yo. No se trata sólo del pensamiento en cuanto actividad, de acuerdo con el planteamiento cartesiano, sino de la comprensión misma del elemento dinámico de esa actividad, la voluntad, como expresión de la vida

¹ En este sentido, la interpretación ofrecida por Heidegger ha sido criticada por demasiado uniforme y unilateral, ya que pasa por alto determinados planteamientos modernos que no encajan coherentemente en ella, como, por ejemplo, la tradición empirista. Sobre este asunto, vid. A. Renaut: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, pp. 35 y ss.

² Vid. *Nietzsche*, II, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, pássim: pp. 25-6, 57 y 109.

interna del sujeto. Así, Leibniz entiende la actividad de la sustancia-sujeto o mónada como fuerza (*vis*), que al mismo tiempo se determina como «perceptio» y como «appetitus». En efecto, el sujeto se resuelve en su propia actividad, no sólo en cuanto crea a partir de sí mismo los valores o propósitos que le guían, o en cuanto produce un mundo de objetos artificiales, sino también en el conocimiento, considerado ahora no ya como contemplación, sino como actividad que configura su objeto o —en el caso de la ciencia, desde Galileo— que crea artificialmente las condiciones experimentales para la investigación de los fenómenos. A decir verdad, según esta concepción, el sujeto no consiste sino en la actividad que él mismo desencadena —y en las consecuencias objetivadoras que sobre él revierte la acción—: soy un sujeto porque en mí se origina una actividad, que no es otra cosa que la propia expresión del yo, y que se interfiere en la realidad apropiándosela en el conocimiento o recreándola a través de su transformación técnica y de la generación de los símbolos, valores e instituciones. Esa capacidad para dar inicio desde sí mismo a la acción es recogida en la concepción de la espontaneidad o creatividad del yo, es decir, en la idea de su libertad.

Por otra parte, tanto este aspecto de la actividad del sujeto como el de la sustancialidad al que nos referíamos antes se encuentran ambos en la concepción cartesiana del yo, que se formula a partir de una cierta tensión entre ambos principios, los cuales se desarrollarán posteriormente según lógicas divergentes, especialmente desde Spinoza y Kant, de modo que la idea de actividad creativa como definición del yo terminará socavando la visión cósmica del sujeto hasta hacerse incompatible con ella, sobre todo cuando esa actividad llega a concebirse en el idealismo poskantiano como negatividad. En esta última versión el yo es concebido también como resultado de la actividad que él mismo desencadena (así, el yo inmediato de Descartes se convierte en Fichte y Hegel en un yo también mediado por el objeto). Llegados a este punto, la sustancia-sujeto ha perdido su significado cósmico y no se distingue ya de la actividad en la que se resuelve. El intento posterior de Husserl de volver al punto de partida cartesiano no trata de recuperar, sin embargo, el sustancialismo de su formulación original.

c) En tercer lugar, la acción del yo tiene un carácter reflexivo, por cuya virtud vuelve sobre sí mismo, como ya indica Descartes al determinar el yo como conciencia o «cum-scientia»: el saber de las cosas es al mismo tiempo saber de sí, tanto cuando las considera en términos teóricos como cuando incide prácticamente sobre ellas. Pero la autorreflexión no se refiere sólo al saber, sino también al propio ser del sujeto, cuya acción produce efectos sobre sí mismo. El pensamiento moderno recoge este principio de la actividad reflexiva del yo, por un lado, mediante el modelo teórico de la autoconciencia, y, por otra parte, a través de la consideración de la propia identidad como resultado de un proceso reflexivo interminable —que, parcialmente al menos, también se recoge en la autoconciencia, en tanto llegamos a saber parte de lo que nos pasa—. En efecto, desde Montaigne a Hegel, no deja de elaborar esta idea, a través de la cual se destaca que el yo no es una cosa, que su ser se sustrae a toda pretensión de fijarlo en una identidad, puesto que resulta de la propia actividad ejercida sobre las cosas y sobre sí. Por eso, el concepto de libertad, que antes caracterizábamos como creatividad o espontaneidad, hemos de concebirlo ahora complementariamente como autodeterminación, una de cuyas expresiones es la autonomía. En este

sentido, el carácter reflexivo de la actividad del yo entraña el rechazo moderno de aquella máxima expresiva del mundo antiguo que dice «llega a ser el que eres», porque el hombre en tanto sujeto que se desarrolla como actividad reflexiva carece de un ser dado de antemano y sólo llega a ser lo que es como resultado de su propia acción: es lo que llega a ser. De ahí lo problemático de aceptar el diagnóstico de Heidegger, que funda su aseveración de que el humanismo es una metafísica en su supuesta comprensión del hombre como un ente definido por una esencia, y en el olvido de su constitutiva referencia al ser³. Problemático, puesto que aun aceptando los supuestos ontológicos –y, en ese sentido, metafísicos– de la antropología del humanismo, hay que recordar no obstante la insistencia con la que éste se pronuncia en contra de la identificación del hombre con una cosa y a favor de comprenderlo mediante su indefinición constitutiva: desde Pico de la Mirándola, que enaltece precisamente esa paradójica cualidad de ser un animal sin cualidades definidas –hasta el punto, por cierto, de hacer radicar ahí la dignidad humana–⁴, o Rousseau con su idea de la perfectibilidad⁵, hasta Kant, que insiste igualmente en hallar la humanidad del hombre en el tránsito a la libertad como facultad de perfeccionarse⁶, el humanismo siempre ha tenido en cuenta el modo peculiar en que –usando los términos de Heidegger– el hombre está relacionado con el ser y con su propio ser. Esa auto-comprensión del hombre como coautor de su destino comporta al menos tres cosas: una cierta indefinición como condición originaria, la capacidad para producirse tanto en el plano del individuo como en el de la sociedad, y la autonomía como disposición para autorregularse.

d) Por otra parte, la concepción moderna del sujeto entraña que todos los demás seres –dejando ahora de lado la cuestión del Otro y el problema de la intersubjetividad– se convierten en objeto para él, es decir, en aquello que se presenta como lo contrapuesto al yo (lo que –según su etimología– remite al término latino «objectum»; en alemán, «Gegenstand»), que también puede significar aquello cuya realidad aparece como incuestionable y vale con necesidad para todos, poseyendo así objetividad (tal es el sentido de «objeto» en el término alemán «Objekt»). Según esta segunda acepción, el objeto no sólo es lo que se presenta ahí delante, sino también lo que tiene entidad propia. Y del mismo modo que al objeto en cuanto lo puesto ahí delante y diferente de mí –caracterizado por su alteridad– se opone el sujeto como mismidad o «sí mismo», la otra acepción del objeto –lo válido para todos, que posee objetividad– se opone a lo subjetivo en el sentido de lo meramente referido a mi punto de vista. Esto plantea la curiosa paradoja de que «subjetividad» significa tanto la deficiencia de una opinión carente de valor objetivo, como también –según vimos antes– la base propuesta sobre la que se funda la objetividad de lo real. La solución que el pensamiento moderno encuentra a esta aparente contradicción consiste en la invocación de un sujeto trascendental, diverso del yo empí-

³ Vid. *Carta sobre el humanismo*, trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 23-4, 27 y ss.

⁴ Vid. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en «Humanismo y Renacimiento», trad. de Pedro Rodríguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 123 y ss.

⁵ Vid. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 219-220.

⁶ Vid. *Comienzo presunto de la historia humana*, en «Filosofía de la historia», trad. de Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 1978, pp. 77-78.

rico individual, aunque presente en él. La formulación modélica de esta concepción es la de Kant, que identifica el yo trascendental con el sujeto racional.

e) El giro moderno hacia el sujeto convierte el problema del conocimiento en el problema central de la filosofía: la interioridad de la conciencia, que se tiene inmediatamente a sí misma, se opone a la exterioridad del objeto, que de manera inmediata es tan sólo una representación, cuya verdadera realidad objetiva ha de ser justificada ante el yo. El idealismo moderno torna así los objetos en representaciones del sujeto, a cuya certeza o formas trascendentales apela para fundar su objetividad. Es la inmediatez del sujeto que siempre está cierto de sí mismo lo que subyace a la teoría que funda la verdad en la certeza. Ésta es, por otra parte, desde Descartes a Berkeley, Hume o incluso Husserl, la raíz de la tentación solipista de la filosofía moderna.

La centralidad del problema del conocimiento domina el escenario de la reflexión filosófica hasta el siglo XIX. La llamada «filosofía de la vida» rompe con este enfoque gnoseológico, reinterpretando el conocimiento como una función de la vida y comprendiendo aquella escisión entre la conciencia y su objeto, o entre lo interior y lo exterior, como una de las variantes —entre otras muchas— de la más radical escisión en que la vida consiste. En efecto, ya se interprete ésta al modo schopenhaueriano como la Voluntad una que se fragmenta y autodevora en las formas en que momentáneamente se detiene —formas que ilusoriamente la conciencia fija en objetos de representación—; o bien, al modo nietzscheano, como el múltiple impulso retenido y enmascarado por la conciencia; en ambos casos, la dualidad de la conciencia y su objeto se considera secundaria y derivada respecto de otras realidades que se agrupan bajo el problemático concepto de vida.

Sin embargo, ya Hegel se adelanta a esa crítica en la *Fenomenología del Espíritu*, aunque su enfoque adopta otro sentido y tiene un alcance diferente: también él comprende el conocimiento como una función de la vida, de la que se ocupa en el capítulo IV, después de haber analizado en los tres capítulos anteriores las diversas figuras de la conciencia referidas al conocimiento en sentido estricto. En efecto —nos dice Hegel—, tratando de conocer el objeto experimentado, la conciencia descubre que es ella misma la que lo configura mediante su propia actividad, revelándose como conciencia activa y haciendo al mismo tiempo la experiencia de sí como autoconciencia. De ese modo, Hegel reconsidera el significado de Kant y Fichte en la historia de la filosofía. Pero a continuación —y con un giro aparentemente brusco— Hegel se ocupa de la vida, dando a entender que la actividad de la conciencia y el conocimiento mismo se asientan sobre el trasfondo de la vida (en el sentido natural o biológico), que en ese sentido constituye su verdad. De tal forma que la escisión entre la representación y su objeto, que acompaña a toda experiencia cognitiva, se revela ahora como un ejemplo más de los otros muchos modos en que la vida unitaria se escinde: entre ella y sus géneros, entre la especie y sus individuos, entre el impulso del viviente y el objeto apetecido... Lo que ocurre es que, a diferencia del proceso de división de la vida meramente orgánica o natural, el conocimiento es una forma de escisión que comporta la conciencia, cuya experiencia entraña una distancia con la cosa que convierte a ésta en objeto de la representación y no ya sólo en aquello que se devora o rehúye. Y que reflexivamente hace de ello además objeto de consideración en la autoconciencia. Es decir: la captación —consciente— es una forma derivada de captura —vital—, sólo que

en aquélla no desaparece el objeto diferenciado que se ofrece al intelecto. Por eso Hegel considera que la vida alcanza con la conciencia una forma nueva e irreducible de configurarse —y no, por cierto, como una máscara o una falsificación sin más—, pero la vida consciente se descubre además como la de un yo —ya que toda experiencia es al mismo tiempo experiencia de sí—, cuya autoconciencia sólo es posible además frente a otras autoconciencias, de tal manera que su medio no es sólo el entorno natural sino el espacio intersubjetivo y social: su vida es también vida social. De ese modo, Hegel se adelantó a la *Lebensphilosophie*, aunque su crítica del conocimiento se plantea en los términos especulativos del idealismo metafísico, que termina por invertir el significado de aquella otra crítica hasta entender finalmente la vida —tanto la natural como la histórica— como parte del proceso absoluto de autoconocimiento del Espíritu. Sin embargo, el pensamiento postmetafísico que no ha renunciado a la dialéctica ha seguido los pasos de Hegel en cuanto a la reivindicación del sujeto, tratando de superar la crítica de la *Lebensphilosophie* mediante el desarrollo de una reflexión para la que la comprensión del sujeto como vida no significa de ningún modo su disolución en ésta (Marx, Adorno).

f) Por otro lado, la reflexión moderna sobre el sujeto comprende tanto la consideración del individuo diferenciado con su experiencia particular y contingente como también la idea de un sujeto transindividual capaz de dar un sentido universal y necesario a su experiencia. Esta oposición entre el individuo empírico y el sujeto racional constituye un argumento central en la discusión acerca del conocimiento y encuentra en la formulación kantiana sobre el sujeto empírico y el sujeto trascendental la expresión de una dicotomía insuperable. El empirismo moderno rechaza esta oposición, pero su manera de entender la experiencia conduce por su propia lógica no sólo al rechazo de la noción de un sujeto universal, sino incluso a la idea misma del yo. Por otro lado, la noción de un yo racional en la tradición del idealismo entraña la idea de un sujeto desencarnado que de algún modo se anticipa a su propia experiencia, ya sea mediante el recurso a las ideas innatas o bien mediante la consideración de las formas *a priori* de la experiencia. El idealismo poskantiano, por su parte, asume inicialmente aquella oposición, pero trata de superarla a través del proyecto de una razón que dé cuenta de la experiencia no sólo en cuanto forma sino también en su contenido, con lo cual no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de un yo puro que se anticipa al mundo. Pero el precedente indudable de este proyecto, que busca al sujeto racional más allá del yo empírico —y a través de éste—, es el principio formulado por Leibniz de un *cogito* monadológico, sujeto individual cuya experiencia en última instancia es comprendida racionalmente (de modo que las verdades de hecho se reducen finalmente a verdades de razón), ya que su punto de vista, particular y contingente en cuanto mónada individual, resulta ser en sí universal y necesario en tanto está en una armonía preestablecida con las demás mónadas.

Además, la conciencia en cuanto principio inmediato tiene también el significado de lo interior⁷. Y desde una perspectiva más interesada en los aspectos

⁷ Ya Agustín de Hipona reconoce la importancia de la interioridad como el espacio en el que el hombre se busca a sí mismo, de tal modo que en esa reflexión el descubrimiento del verdadero yo es al mismo tiempo el encuentro con Dios, concebido como la Verdad en la que el yo descansa. Pero el yo de los modernos se presenta con un carácter autofundante, porque convierte al pensamiento cierto de sí mismo en la base y garantía de la verdad.

prácticos, hay que señalar que de ese carácter de interioridad de la conciencia se deriva igualmente el sentido de lo íntimo y, por ende, privado, que es un concepto de gran importancia —sobre todo, en la época moderna— en el plano psicológico y social, y que está asociado a la dimensión del sujeto como individuo: hay un fragmento de mi vida que me pertenece a mí en exclusiva. La distinción entre un sujeto individual y un sujeto supra o transindividual, que expresa lo universal, se recoge en el plano de la reflexión social y política mediante la oposición entre los intereses particulares que impulsan a los individuos en cuanto constituyen el «sistema de las necesidades» de la sociedad civil y el interés universal representado por el Estado, con el que puede llegar a identificarse idealmente el ciudadano en la comunidad democrática.

Ahora bien, en el terreno práctico es importante destacar la ambigüedad contenida en esta noción del sujeto, que puede significar tanto el individuo en cuanto átomo social como también un ser intersubjetivo con una realidad supraindividual. El alcance y las consecuencias que se desprenden de esta ambigua definición del sujeto se ponen de manifiesto en el devenir histórico. Por un lado, la tradición del pensamiento humanista —que representa la corriente dominante de la modernidad— cuenta con esa distinción en cuanto promueve una idea de la libertad del sujeto entendida como autonomía, respecto de la cual no ve incompatibilidad alguna en la subordinación del individuo a la norma que dimana de la razón o de la voluntad intersubjetiva, ya sea en el plano moral o político. Tal es el caso, por ejemplo, en Rousseau o en Kant, para quienes la autonomía del sujeto —que puede pensarse en términos de una voluntad general o de un sujeto racional— no impide la subordinación del individuo a la norma. Para esta tradición, por lo tanto, la noción central es la del sujeto, una de cuyas posibles variantes es el individuo. Por otro lado, sin embargo, frente a la lógica del humanismo, el creciente empuje del individualismo promoverá una lógica divergente que irá penetrando en la mentalidad moderna y contagiando esferas cada vez más amplias de la vida social y cultural: en el terreno económico con el afianzamiento del *homo oeconomicus*, sobre todo con el desarrollo del capitalismo; en el campo religioso con la Reforma protestante; en la esfera política, con el triunfo del individualismo revolucionario-democrático en la época de las revoluciones burguesas; e incluso, más tardíamente, en lo que algunos interpretan como una extensión de aquel individualismo moderno a la esfera estética o cultural en el sentido más amplio, con la llamada «segunda revolución individualista», que hace irrumpir el nuevo ideario del individuo replegado hacia la vida privada, interesado tan sólo de manera narcisista en la realización de su propia persona según los planes de vida que se le ofrecen «a la carta» en un contexto social hedonista dominado por el pluralismo tolerante, el sincretismo ideológico y el consumo masivo⁸. En

⁸ A esto último se refiere con brillantez típicamente francesa Gilles Lipovetsky en *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama. Y aunque no deja de poner de manifiesto la vinculación de los nuevos fenómenos culturales con el desarrollo del capitalismo en la sociedad de masas, nos parece que no extrae suficientemente las consecuencias prácticas de esa vinculación, en el sentido en que lo hace, por ejemplo, Fredric Jameson cuando destaca (*Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Oxford, New Left Review Ltd.) que la llamada «posmodernidad» es la lógica cultural del capitalismo tardío. En esta línea interpretativa, se ha señalado que el ideal ascético calvinista del trabajo, el esfuerzo y el ahorro, que pudo prestar en el pasado cobertura ideológica al capitalismo de corte liberal o mercantil —e incluso impulso a su desarrollo, si aceptamos la célebre tesis de Max Weber—, ha cedido el paso en nuestro tiempo a la nueva ética hedonista y narcisista, requere-

efecto, este proceso de afianzamiento de los valores individualistas se desenvolverá como una dinámica que irá socavando desde dentro la lógica humanista del sujeto hasta hacerse contradictoria con ésta. Esto último se hace patente cuando el individuo —que inicialmente era sólo una de las formas posibles de entender el sujeto— queda entronizado finalmente —en la modernidad tardía, también llamada por otros «posmodernidad»— como la única forma posible de ser sujeto. A partir de ese momento la libertad ya no se determinará como autonomía —que es el concepto humanista—, sino como independencia, que significa la proclamación de soberanía del propio deseo particular, incompatible con su subordinación a normas supraindividuales o a cualquier forma de racionalidad propuesta por encima del capricho del individuo.

También en conexión con la cuestión de la individualidad del sujeto y su privacidad, se presenta el problema que ha interesado a la filosofía existencial acerca de la autenticidad de la vida individual.

g) Por último, el primado del sujeto implica además la sanción de su dominio ejercido sobre las cosas comprendidas como objeto de consideración teórica o de manipulación técnica. Ese dominio, cuya teorización por Bacon prepara la justificación filosófica del modelo de desarrollo científico-técnico moderno y del despliegue de la sociedad industrial, envuelve la idea de que la autoafirmación del sujeto se produce a través de la negación de los objetos, lo que convierte a éstos en materia de la que el sujeto dispone y sobre la que ejerce su dominio. Éste lo impone además universalmente, porque —como antes veíamos con Leibniz— el momento del conocimiento («perceptio») es inseparable del impulso o afán en que se afirma el sujeto («appetitus»). Por cierto, el desarrollo de esta idea por el idealismo alemán conduce a conclusiones de compleja valoración, pues de un lado llega a considerar el objeto como posición del propio sujeto, identificando así la objetivación con la enajenación del espíritu; pero, de otro lado, trata de concebir al mismo sujeto en su mediación por el objeto, de tal manera que la dialéctica sujeto-objeto va más allá de la criticada reducción moderna del objeto a mera materia de dominio y manipulación técnica (aunque no en la formulación de Fichte, ni tampoco en la de Hegel, cuyo idealismo concede siempre la primacía al sujeto)⁹.

2. SENTIDO GENERAL DE LA CRÍTICA DE *SER Y TIEMPO* A LA FILOSOFÍA DEL SUJETO

Contra esta concepción moderna del sujeto (que hemos examinado a través de los rasgos comentados: fundamento-substrato, actividad, reflexividad, mismidad, primado del conocimiento, interioridad, ambigüedad y dominio) reacciona

rida por la actual celebración del consumo desenfadado y la conversión de éste en nuevo motor del desarrollo económico. La importancia que sigue teniendo, sin embargo, el esfuerzo productivo le plantea al individuo la contradicción de ser «trabajador aplicado de día y juerguista de noche», por citar una de las varias tensiones a las que —desde una perspectiva liberal— se refiere Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Néstor A. Míguez, Madrid, Alianza Universidad.

⁹ En esta crítica coinciden, aunque por razones diversas, Heidegger y los pensadores de la primitiva Escuela de Francfort. Pero a diferencia de Heidegger, Adorno y Horkheimer no renuncian a la dialéctica sujeto-objeto a la hora de denunciar el carácter tiránico de la razón técnico-instrumental.

el pensamiento de Heidegger. Y lo hace convirtiendo el asunto en un lugar central de su obra, cuyo desarrollo desde *Ser y tiempo* hasta sus últimos textos podría leerse —entre otros modos de acceso al mismo— adoptando como clave interpretativa el esfuerzo por alejarse del viejo modelo de sujeto y objeto, y por elaborar una nueva terminología con la intención de hacer posible una nueva manera de pensar, elaborada en contra de la fenomenología de Husserl, el idealismo alemán, la Ilustración y la modernidad en general. Ahora bien, para entender los motivos que se encuentran en el origen de la teoría heideggeriana del 'Dasein', a la caracterización que hemos hecho de la concepción moderna de la subjetividad debe añadirse alguna observación complementaria.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que Heidegger no sólo pone en cuestión la concepción del sujeto ya comentada, sino que lo hace desde su propia interpretación original de la época moderna, a la que se refiere haciendo uso de conceptos varios como el de humanismo, la metafísica de la subjetividad o, dando título a uno de sus textos, «la época de la imagen del mundo». Lo más singular de su interpretación radica en su original visión sintética, en la que el desarrollo de la metafísica del sujeto se asocia al proceso de afianzamiento de su dominio, sostenido por la cultura del humanismo y cuya manifestación más espectacular es el despliegue de la técnica planetaria. Como se sabe, Heidegger adopta esta idea del sujeto que impone su dominio sobre el ente y se constituye en el centro de la realidad, convirtiéndola en el eje de su reinterpretación de la historia de la metafísica moderna, cuyo despliegue consecuente estaría orientado por este principio clave: en efecto, desde el «cogito» cartesiano y su reformulación como «cogito monadológico» por Leibniz, esa historia se extendería, entonces, a través del idealismo alemán, hasta el concepto nietzscheano de voluntad de poder, que significaría tanto la culminación de aquel desarrollo como también su punto final irrebasable y el acabamiento de la metafísica de la subjetividad. A partir de ahí, el pensamiento tendría el reto de producirse buscando nuevos «senderos».

En segundo lugar, conviene hacer notar que el sentido crítico que incorpora la noción del 'Dasein' se elabora, al menos en *Ser y tiempo*, sobre todo teniendo en cuenta la formulación de la noción de sujeto propuesta por el idealismo, y, en particular, en los términos de la filosofía trascendental. ¿Es la conciencia pura nuestro *a priori* irrebasable, según sostiene la filosofía trascendental? ¿O hay algún tipo de estructura previa, tan sólo a partir de la cual, y a través de lo que ya es una interpretación particular que pasamos por alto, adquiere sentido el primado concedido a la conciencia? La invocación de un yo puro, con las diversas formas que su formulación adopta desde Descartes, Kant o Fichte, hasta Husserl, es un tema recurrente de la metafísica moderna. En particular, el método fenomenológico de Husserl culmina en una especie de «egología» que convierte la actividad intencional constituyente del ego trascendental en el fundamento último de la filosofía. Y a su maestro en Friburgo está dedicado el libro *Ser y tiempo*, cuyo contenido, sin embargo, supone un rechazo de la filosofía de Husserl, rechazo que adopta la forma de una reinterpretación de su pensamiento. Lo cierto es que Heidegger no renuncia a la fenomenología, pero su reinterpretación de ésta le lleva del idealismo trascendental fenomenológico a la fenomenología hermenéutica. Y, por otro lado, la pregunta trascendental por las condiciones de posibili-

dad del objeto, o de la verdad, tampoco es rechazada sin más por Heidegger, sino que esta pregunta en sus manos adquiere un sesgo completamente diferente, porque se desliza en otra dirección: en la dirección que se remonta más atrás del comienzo moderno por el sujeto para retomar el hilo de la pregunta fundamental ya formulada por los griegos: la cuestión del ser es más originaria que la del sujeto. La pregunta, entonces, expresada en términos trascendentales, se interroga por la condición de posibilidad del sentido del ser. Ahora bien, la discusión del enfoque trascendental también tiene cabida –como veremos– en el propio plano de estudio del ‘Dasein’, a cuyos modos esenciales de ser en la existencia fáctica se retrotrae el análisis de *Ser y tiempo* cuando trata de entender el lugar original en que se establece el sentido de las realidades que vive el hombre.

Pero esto nos lleva a una tercera observación, ya insinuada en la anterior. La crítica de la filosofía del sujeto –que, como hemos visto, tiene en mente ante todo el enfoque idealista y trascendental– sólo se entiende sobre el trasfondo de una crítica más amplia y de mayor calado, que es la que Heidegger elabora en contra de toda la metafísica occidental, guiado por la denuncia de aquello que él considera su pecado original: el olvido del ser y la opción del pensamiento por tratar de pensar el ente como tal ente (la cuestión óntica), en vez de mantenerse en la tensión del planteamiento ontológico, que se refiere al ser del ente en el sentido de considerar siempre lo más primigenio, a saber: el (hecho de) que el ente es. La llamada diferencia ontológica¹⁰, que distingue entre el ser y el ente-que-el-ser-es, ya la formuló, por cierto, Hegel al comienzo de la *Ciencia de la lógica* sin tantas trompeterías, pero Heidegger hace de esta cuestión una piedra angular de su interpretación de la historia de la filosofía, a cuya luz adquiere además un nuevo sentido tanto su crítica de la filosofía del sujeto como su interpretación de la técnica moderna¹¹. Puesto que es precisamente aquel olvido del ser y su reducción al ente lo que supuestamente facilita su fijación como objeto susceptible de representación, al tiempo que desliza al pensamiento hacia la función calculadora y de dominio que alcanza su cénit en la explosión técnica de nuestro tiempo. Así pues, su interpretación de la modernidad se inserta en esta visión de más largo recorrido de toda la filosofía occidental como olvido del ser en favor del ente, de tal manera que, desde esta perspectiva, la crítica del sujeto adopta un nuevo cariz, pues pensar contra el pretendido carácter primordial de la relación sujeto-objeto equivale –según Heidegger– a destruir la metafísica occidental y, con ella, acabar con la tradición ontológica que predispone –desde Platón– al pensamiento hacia el imperio de la ciencia técnica (el «Gestell»¹²).

¹⁰ Vid. *Sein und Zeit*, § 2, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 6-7; trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, p. 30. En lo que sigue, citaré siempre primero la edición alemana y a continuación el lugar correspondiente en la traducción de Rivera.

¹¹ Por cierto, la crítica desarrollada por Heidegger en contra del pensamiento que olvida el ser en favor del ente y se convierte así en pensamiento calculador es lo que en la dialéctica se presenta como denuncia del positivismo. Sólo que la dialéctica no renuncia a la razón, pues distingue otra forma de razón diversa del pensar calculador o técnico. Heidegger descarta de un plumazo el pensar racional, al que precipitadamente identifica con el pensamiento calculador y al que llama metafísico por pensar sólo el ente cuando dice pensar el ser.

¹² Vid. Karl-Otto Apel: *Construcción de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental*, en J. M. Navarro Cordon y R. Rodríguez (comp.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993, p. 11.

Por otra parte, esta crítica de la idea de sujeto le incita a Heidegger a buscar por otra vía la definición de lo humano: el hombre no es tanto un sujeto como más bien aquel que está en relación con el ser en cuanto lo comprende y se interroga por él. De modo que la metafísica adquiere así un significado nuevo, ya que no sería una disciplina más junto a otras, sino aquella justamente en la que de manera esencial se expresa el modo de ser del hombre como aquel que se interroga por el ser. Sin embargo, a partir de los textos de los años treinta (como *Introducción a la metafísica* y otros que le siguen), la metafísica adquiere un sentido negativo, porque la identificará precisamente con aquella forma de pensar que se orienta hacia el ente como tal. Pero este olvido del ser por parte de la «metafísica» lo interpretará además, a partir de esos años, como algo que acontece en el seno del propio ser, que se oculta o «retira» (*Entzug*) a la vez que se desoculta o sale a la luz (*Lichtung*). Tal es la llamada «historia del ser», en relación con la cual el hombre ocupará un lugar diferente del que le asignaba *Ser y tiempo*: el de ser testigo de ese desocultarse del ser (que es un «envío» o «destinar» del ser¹³), lo que otorga al pensamiento una función diversa de aquella otra función que hacía del pensar la actividad característica del sujeto moderno. Ese «viraje» (*Kehre*), en lo concerniente a la tarea del pensamiento tras la supuesta «superación de la metafísica», concibe otro sentido para él, en cuanto pensamiento «meditativo» o «rememorante» (*Andenken*), que —falto de toda iniciativa— se limita a acoger el desocultamiento del ser (el «acontecimiento» que Heidegger denomina «Ereignis», con el cual se refiere a una supuesta copertenencia entre hombre y ser¹⁴), lo cual, en definitiva, aclara el carácter asimétrico de esa invocada copertenencia de hombre y ser (el hombre está a la escucha y a la espera del ser, del mismo modo en que se halla con respecto a Dios en la teología revelada), al tiempo que busca un fundamento antihumanista a su idea del hombre por la vía del irracionalismo y la mística.

En lo que sigue, y salvo alguna excepción inevitable, nos limitaremos en nuestra discusión a los planteamientos desarrollados en *Ser y tiempo*.

3. EL 'DASEIN' Y EL SENTIDO DE LA APERTURA COMO EXISTENCIA

Como se sabe, la cuestión del ser con la que se inicia *Ser y tiempo* se reconduce enseguida hacia la pregunta por el ser del hombre¹⁵, ya que aquella cuestión sólo puede plantearse y ser esclarecida por y para el hombre, al cual designa Heidegger como el 'Dasein'¹⁶. Ahora bien, esto tiene el sentido de que el ente que cada uno de nosotros es tiene esa posibilidad de ser —exclusiva suya— que consiste en preguntar por el ser, y, por lo tanto, significa también que la constitución óptica del 'Dasein' consiste en su relación con el ser: eso es precisamente lo que le

¹³ Heidegger juega con el parecido entre términos como «Geschichte» (historia), «schicken» (enviar) o «Geschick» (destino o «conjunto de lo enviado»).

¹⁴ Vid., por ejemplo, *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., pp. 46 y ss., o *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Anthropos, 1988, pp. 85 y ss.

¹⁵ Vid. § 2, p. 7; trad. Rivera, p. 30.

¹⁶ Vid. § 4, p. 11; trad. Rivera, p. 34.

distingue como ente. Por eso, Heidegger describe su peculiaridad óntica señalando que el 'Dasein' es ontológico¹⁷.

Por lo tanto, el hombre es el ente que se pregunta por el ser. Ahora bien, el preguntarse en general, como —en el sentido más amplio— el hablar que hace uso del verbo «ser», ponen de manifiesto, según Heidegger, aunque sea de manera inadvertida, que el hombre se halla ante el ser o en relación con él, una de cuyas formas más señaladas es precisamente aquella que caracteriza a la filosofía, que consiste en la pregunta mencionada que hace cuestión del ser en cuanto tal. Pero esto quiere decir que la pregunta filosófica por excelencia no hace otra cosa sino traer ante nuestra consideración y plantear como problema aquello que constituye lo propio y distintivo del hombre: es decir, la metafísica no expresa una inquietud más de las muchas que puede promover nuestra vida intelectual, sino una inquietud que apunta a la esencia del hombre. Pues ésta consiste en esa situación extática que nos coloca ante el ser —también frente al que nosotros mismos somos— y permite su comprensión, la cual está ya supuesta en nuestro hablar en cuanto decimos que esto o aquello *es* o *no es* así, o en cuanto nos preguntamos por lo que algo *es*. A esa comprensión originaria es a lo que se refiere Heidegger cuando indica que el 'Dasein' está abierto al ser: es aquel al que se le abre o revela el ser, el lugar donde acontece su comprensión.

A partir de esa reconducción de la pregunta por el sentido del ser hacia la que se interroga por aquel que puede formular semejante pregunta, en tanto se sitúa en su comprensión originaria, el libro se ocupa de hacer la exégesis del 'Dasein' y en esa medida es innegable que tiene un claro contenido antropológico, aunque Heidegger se empeñe en considerar que la pregunta por el hombre no tiene otro horizonte que el de «preparar» la pregunta que se interroga por el sentido del ser. Esta última es la que marca la «dirección del preguntar», bajo cuya luz se nos hace manifiesto que la función de la pregunta por el hombre no está orientada a algo así como una determinación «regional» del ser humano. En ese sentido, no se trata de una antropología filosófica, sino de una indagación que entronca con la gran tradición metafísica, pero que desvía su atención hacia el hombre en la medida en que —bajo el influjo, sin duda, del punto de vista moderno tan denostado por Heidegger— supedita el avance en la cuestión del ser al examen del modo en que se hace posible la formulación de tal pregunta por parte del hombre. A pesar de ello, este cambio de orientación hacia el hombre no entraña un giro antropocéntico que recupere el enfoque del humanismo moderno, porque el centro —por decirlo así— sigue siendo el ser, respecto del cual el hombre tan sólo es el ente privilegiado a través del cual podemos tratar de esclarecer su sentido. Por lo tanto, con respecto al enfoque moderno sobre el sujeto, la noción del 'Dasein' implica un descentramiento: no es un principio de fundamentación del ser (de su verdad o validez), sino el ente que está ahí donde el ser se aclara en su sentido. Por eso, Heidegger lo designa como «Da-sein», donde «da» no tiene el significado del «ubi» latino, sino que quiere decir cercanía o familiaridad con el ser. Ahora bien, el rechazo de la visión antropocéntrica del humanismo no se libera, sin embargo, de un cierto antropologismo de base, que sí parece subsistir en

¹⁷ Vid. § 4, p. 12; trad. Rivera, p. 35.

Ser y tiempo, por cuanto «la comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del ‘Dasein’»¹⁸, hasta el punto de que la pregunta por el sentido del ser se traduce a lo largo de toda la obra en el análisis ontológico de la existencia humana. Y hemos de decir que será precisamente el esfuerzo por desprenderse de este antropologismo, en cuanto resto indeseado del humanismo clásico, lo que incitará a Heidegger a apartarse del planteamiento desarrollado en *Ser y tiempo* en ese famoso «giro» (*Kehre*) de su pensamiento que le conducirá a la nueva terminología de la «historia del ser» que sale a la luz o se oculta de un modo que para el hombre constituye un misterio. En tanto ese desocultarse y retraerse del ser, a cuya espera está el hombre, constituye para él un misterio, no parece que quede ya allí ningún resto de antropologismo ni de pensamiento ilustrado.

Pero en *Ser y tiempo* la noción de apertura («aperturidad», «estado de abierto» o simplemente apertura: *Erschlossenheit*¹⁹) se presenta con un sentido que define la posición esencial del ‘Dasein’ con respecto al ser, aunque en contraste con lo que hemos caracterizado anteriormente como la actividad distintiva del sujeto moderno. En efecto, éste promueve desde sí mismo la actividad que, guiada por la razón, permite captar el ser de las cosas, objetivándolas mediante representaciones de la conciencia, y hace posible configurarlas de acuerdo con el sentido que el yo imprime en ellas. Por el contrario, frente a esa noción de la actividad del sujeto, con su poder de penetración y objetivación, el ‘Dasein’ se define por la apertura, en el sentido de que está en esa apertura que le permite la comprensión del ser, porque el ser se le abre al hombre. La apertura no expresa, por lo tanto, una iniciativa que se origine en él, sino que se entiende más bien como ese estado en que siempre ya se encuentra en tanto «ex-sistente»:

«La expresión ‘ahí’ mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es ‘ahí’ [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo (...) [Que el hombre es su ‘ahí’ significa que] el Dasein está ‘iluminado’, que, *en cuanto* ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo (...), porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]»²⁰.

Ahora bien, ese estar ante el ser que permite su comprensión y hace posible que el ‘Dasein’ se interroge por él («aperturidad») significa que el ‘Dasein’ mismo no puede ser entendido, como sucede en el caso de cualquier otro ente, indicando una serie de rasgos que fijen su esencia. Por el contrario, su relación con el ser entraña también una peculiar forma de estar frente a su propio ser que le es consustancial y que explica su manera de hallarse entre las cosas. El término «existencia», usado técnicamente por Heidegger (*Existenz*) califica de manera exclusiva el hecho de ser del ‘Dasein’, que no ha de entenderse en el sentido tradicional de que-está-ahí actualmente como ente que forma parte del mundo (la «existencia» en el sentido clásico), sino como el estar frente a su propio ser y, en esa medida, fuera de sí. Esto entraña de paso una nueva idea acerca del hombre

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Sobre esta noción, que aparece en el § 4, vuelve el texto en el § 16 y sobre todo en el § 28.

²⁰ Vid. § 28, pp. 132-3; trad. Rivera, p. 157.

como ser temporal, ya que –según lo dicho– no ha de ser pensado a partir del sentido clásico de la «existencia», como el acto de ser de la «essentia», es decir, como lo que está ahí delante en el presente²¹, porque su ser –precisamente en cuanto «existente»– no es presencia, sino temporalidad, es decir: consiste en la proyección de sí como futuro que incorpora el pasado en el presente; es el acontecer mismo en el que se extiende el 'Dasein' (de ahí su «historicidad» –*Geschichtlichkeit*–).

La existencia significa que el 'Dasein' en rigor no tiene ser sino que tiene que ser, y ese tener-que-ser (*Zu-sein*) constituye precisamente su esencia²². Pero este tener-que-ser indica tanto el sentido de estar forzado, de tener necesariamente que determinarse, como igualmente el sentido de posibilidad, puesto que comporta que el poder-ser es un modo fundamental de su ser en tanto existente: el 'Dasein' se comprende siempre a sí mismo desde su existencia como una posibilidad de sí mismo²³. De ahí se deriva que, como antes señalábamos, los caracteres destacables del 'Dasein' no sean propiedades que expresen su «qué» o su «ser-tal» en el sentido de lo que le define de manera cerrada, sino que expresan su ser como existencia²⁴. Es decir, esos caracteres son «ontológico-existenciales» y no propiedades de un ente en el sentido tradicional. Y el análisis de esas determinaciones esenciales de la existencia conforma la analítica existencial.

Esto quiere decir que Heidegger rechaza la pretensión de comprender al hombre en términos de sujeto como «substratum», puesto que no es caracterizable mediante un conjunto de cualidades determinantes de un yo supuesto como base de las mismas, ya se trate del modelo sustancialista de cuño cartesiano –o de las impugnaciones dirigidas contra él que se desenvuelven en su mismo terreno–, o bien de la formulación kantiana de una supuesta unidad sintética que, al menos como unidad lógica, subyace y acompaña a todas sus representaciones. La cuestión –como veremos más adelante– es, sin embargo, más compleja cuando la comparación se establece con el modelo dialéctico de sujeto y objeto. Sobre este particular, digamos de momento sin más que el 'Dasein' no se puede definir conceptualmente diciendo lo que él es en una idea, ya que hay que entenderlo por su relación con el ser: esa es su manera fundamental de ser, a la que Heidegger llama «existencia», tan sólo a partir de la cual y como determinaciones existenciales se puede precisar el sentido del mundo, de los otros o de las cosas. Y esta remisión del sentido a su determinación existencial en los modos fundamentales de ser del 'Dasein' (los «existenciales») significa que persiste aquí un subjetivismo de base, que a su manera recoge el planteamiento fenomenológico de Husserl. Sólo que ahora la constitución del sentido no tiene como condición de posibilidad la actividad intencional del ego trascendental, sino la apertura al ser a través de los caracteres existenciales del 'Dasein'. Pero esto entraña además –como luego veremos– que en *Ser y tiempo* perdura a su manera el enfoque característico de la filosofía trascendental.

²¹ Vid. la nota de J. E. Rivera a la p. 74 de su traducción, en pp. 463-4.

²² Vid. § 9, p. 42; trad. Rivera, p. 67.

²³ Vid. § 4, p. 12; trad. Rivera, p. 35.

²⁴ Vid. § 9, p. 42; trad. Rivera, p. 68.

4. EL SIGNIFICADO GENERAL DEL SER-EN-EL-MUNDO COMO CRÍTICA DEL IDEALISMO MODERNO

La caracterización del 'Dasein' como ser-en-el-mundo (o estar-en-el-mundo, según la traducción de Rivera) pone de relieve que el hombre se encuentra originariamente entre los entes, embargado por el mundo, absorbido por él. A lo largo de toda la primera sección de las dos que componen la primera parte —que a la postre es la única— el análisis de *Ser y tiempo* se ocupa de esa «estructura originaria y constantemente total»²⁵ que es el ser-en-el-mundo (capítulo II), cuya complejidad es a su vez analizada en sus componentes: el mundo (capítulo III), el «quién» que está en el mundo como «ser-con» (*Mitsein*; «coestar» traduce J. E. Rivera), «ser-sí-mismo» y «uno» (*Man*) (capítulo IV), y el «ser-en» o relación que el *Dasein* establece con el mundo (capítulo V), para terminar la sección con la comprensión de la actitud existencial de ese total ser-en-el-mundo como «cuidado» (*Sorge*) (capítulo VI). Nos ocuparemos de algunos de estos aspectos, y en particular de aquello que más directamente concierne a la confrontación heideggeriana con la concepción moderna del sujeto.

Ser-en-el-mundo quiere decir ser relativamente al mundo como totalidad. Esta caracterización nos permite entender, ahora desde otra perspectiva, un aspecto más de la crítica de Heidegger que estamos analizando: el 'Dasein' no es un sujeto relacionado con objetos, porque antes de toda remisión a este o aquel objeto particular el 'Dasein' está referido al mundo como totalidad, y sólo desde su estar-en-el-mundo como punto de partida irrefragable se relaciona con cualquier ente particular e incluso consigo mismo. No es primariamente sujeto (cuyo correlato es siempre un objeto), conciencia o ser-para-sí, sino ser-en-el-mundo, es decir, un modo de estar absorbido entre las cosas y por ellas que es anterior no sólo a la relación con objetos particulares, sino anterior también al conocimiento o a todo «decir» acerca del mundo, que son ya modos de estar en él que presuponen un sujeto y un objeto²⁶. Su estar-en-el-mundo no es para el hombre una situación devenida, sino su ser primordial:

«El mundo es (...) algo «en lo que» el 'Dasein' en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver»²⁷.

El mundo es un ahí afuera que es a la vez dentro. En ese sentido, la relación sujeto-objeto, privilegiada por la gnoseología y, en particular, por la moderna teoría del conocimiento, tiene un carácter derivado respecto de esta situación originaria, tan sólo desde la cual se destaca y cobra sentido cualquier objeto e incluso el propio yo. En efecto, el yo no se tiene inmediatamente a sí mismo de manera original, sino que resulta ya de una interpretación —al modo de una idealización— a partir de su ser-en-el-mundo: estoy en medio de los entes, y sólo así, arraigado en ellos y corriendo su suerte, me tengo a mí mismo. Esto va dirigido en particular contra el principio del idealismo que establece el

²⁵ Vid. § 39, p. 180; trad. Rivera, p. 203.

²⁶ Vid. § 12, p. 59; trad. Rivera, p. 85.

²⁷ Vid. § 16, p. 76; trad. Rivera, p. 103.

primado de un sujeto desencarnado o yo puro, pues esa «condición de arrojado» (*Geworfenheit*) al mundo como punto de partida de la existencia supone el rechazo de la primacía del sujeto autoconsciente, e incluso de un yo junto a su circunstancia. Porque previa a esta distinción es la preestructura compleja del estar-en-el-mundo, cuya esencia –según Heidegger– no consiste en pensar u objetivar, sino en el «cuidado» (*Sorge*)²⁸, que mienta esa disposición básica consistente en tener que habérselas con las cosas entre las que ya se está, y que incluye tanto el sentido de contar precavidamente con ellas, como el de hacer algo respecto de ellas.

El rechazo del idealismo moderno, con su apelación a un yo desencarnado, se hace especialmente patente en el capítulo de *Ser y tiempo* en el que Heidegger examina el «ser-en» como parte de la estructura compleja del ser-en-el-mundo²⁹. Lo que en esta estructura total y constante significa el «ser-en» como tal (*In-Sein*, que Rivera traduce como «estar-en»), hacia el que Heidegger dirige ahora nuestra atención, no es sino el modo en que el hombre experimenta originalmente su estar desde siempre enraizado en el mundo. Como vimos antes, el 'Dasein' es su «ahí», lo cual quiere decir que forma parte del ser –como ente que es– según el modo peculiar de estar ante o frente a él (tal es el significado de la «ex-sistencia») en el sentido de su comprensión: a eso es a lo que se refiere Heidegger cuando dice que el 'Dasein' está en lo abierto del ser. Pero, en el contexto del ser-en-el-mundo, esto tiene el significado de que el hombre está abierto al mundo, como totalidad de lo ente, y, en esa medida, abierto a sí mismo como parte del mundo. De nuevo tropezamos con este término de la «aperturidad», que –según nos parece– es el concepto clave con el que Heidegger elabora su réplica a toda filosofía de la conciencia, ya que –según él– la «aperturidad» nos retrotrae a algo anterior y más radical que toda conciencia: ésta experimenta su objeto y a sí misma junto a él porque de antemano el hombre está abierto a toda posible comprensión en cuanto ente que tiene la experiencia primordial de su estar en y frente al mundo. Tan sólo a partir de esa autocomprensión primordial, se hace posible –y como una interpretación derivada– el sentido de sí mismo como un sujeto que se constituye distinguiéndose frente al objeto que conoce. Como se sabe, Heidegger distingue dos modos en que tiene lugar esa experiencia originaria de sí en el mundo, a los que se refiere, con su peculiar manera torturada de expresarse, como dos formas igualmente originarias en que se le abre el ser-en al 'Dasein' en tanto ser-en-el-mundo (dos formas de ser su «ahí»): el «encontrarse» (*Befindlichkeit*)³⁰ y el «comprender» (*Verstehen*). En estos caracteres existenciales se hace patente («se abre») la manera en que el hombre otorga un primer sentido a su contacto con los entes. El «encontrarse» indica, de entrada, que ese contacto originario es afectivo y no un acto intelectual, pues consiste en un estado de ánimo o temple en el

²⁸ Vid. § 41, pp. 191 y ss.; trad. Rivera, pp. 213 y ss.

²⁹ Vid. cap. 5 y, en particular, el apartado A: «La constitución existencial del ahí», pp. 134 y ss.; trad. Rivera, pp. 158 y ss.

³⁰ En este caso preferimos la traducción de Gaos a la de Rivera, que traduce «Befindlichkeit» como «disposición afectiva», porque, aparte de que el verbo «sich befinden» se traduce en castellano como «encontrarse», este término se emplea también en nuestra lengua para expresar estados de ánimo –encontrarse alegre, por ejemplo–, pero sobre todo porque –según nos parece– recoge mejor el sentido que le presta Heidegger como una especie de experiencia de sí originaria en la que en nuestro ánimo se hace patente nuestro fáctico estar arrojados al mundo: es así como originariamente nos encontramos.

que siempre ya nos hallamos. Pero implica además una cierta comprensión, a saber: la del 'Dasein' que experimenta el propio ser como el estar arrojado en una determinada situación fáctica de la que necesariamente tiene que hacerse cargo. Su existencia se le revela en un estado de ánimo con todo el peso ineludible de su tener-que-ser. El «comprender», por su parte, tampoco tiene el sentido intelectual que habitualmente se confiere a este término, sino que se refiere a ese modo constitutivo del ser del hombre que consiste en su saber originario de sí mismo en cuanto posibilidad³¹. Se trata de un saber afectivo en el que el hombre experimenta su existencia como poder-ser.

Ernst Tugendhat comenta el significado de estos dos «existenciales» resaltando su sentido en cuanto modos de la estructura básica del comportarse consigo mismo, lo que le permite considerarlos desde la óptica de la conciencia práctica de sí: no es un comportarse consigo mismo como ente, sino un comportarse con el propio ser, con el propio existir. El «encontrarse» —nos dice— es un modo de apertura que pone al 'Dasein' ante sí mismo de manera que se le abre su facticidad, o sea, el hecho de «que es y ha de ser»; sería, por tanto, un comportamiento práctico consigo mismo de carácter pasivo, en el que se subraya el aspecto de la necesidad, «estado de yecto» o «condición de arrojado» (necesidad práctica). Sin embargo, el «comprender» es un modo de apertura en el que el 'Dasein' tiene un comportamiento práctico con el propio ser como aquello que puedo o quiero ser, de acuerdo con los estados volitivos; de ahí que tenga un carácter activo en el que se subraya el aspecto de la posibilidad o el proyecto (posibilidad práctica)³². Pero nos parece que el recurso a esa terminología del comportarse práctico consigo por parte de Tugendhat va demasiado lejos respecto de la intención de Heidegger, para quien estos «existenciales» indican una forma de experimentarse entre las cosas que precede a la distinción entre teoría y práctica. Lo esencial aquí es insistir en que se trata de modos de autocomprensión radical del hombre como ser-en-el-mundo, en los que éste advierte que su existencia consiste tanto en encontrarse teniendo que ser lo que ya se es bajo un estado de ánimo, como en la comprensión de sí mismo en tanto proyecto que se origina desde esa situación fáctica. Sin embargo, Heidegger describe ese retrotraerse irrebasable al «ser-en» en términos que aluden a una cierta reflexividad, lo que comporta una oscura conciencia de sí, que sólo de manera impropia se puede considerar conocimiento.

Al igual que ocurre con el conocimiento, también el lenguaje se funda en esa comprensión originaria, en tanto ésta bosqueja o articula una manera de interpretar. Según Heidegger, el hombre comprende interpretando, o sea, proyectando posibilidades en las que la comprensión se articula³³ y en las que se alumbra el sentido, que no es sino lo articulado en esa interpretación fundada en el «comprender». Una forma derivada de la interpretación es el enunciado, que —al menos en una de sus acepciones— constituye el lenguaje. Así pues, según el análisis de *Ser y tiempo*, el lenguaje se hace posible a partir del «com-

³¹ Vid. § 31, pp. 142 y ss.; trad. Rivera, pp. 166 y ss. Sobre el significado del «comprender», véase también la esclarecedora nota de J. E. Rivera referida a la p. 166 de su traducción, en p. 476.

³² Vid. E. Tugendhat: *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, F.C.E., 1993, pp. 130 y ss.

³³ Vid. § 34, p. 160; trad. Rivera, pp. 183-4.

prender» –arraigado en el «encontrarse»–, en el que se proyectan posibilidades articuladas como sentidos. A esa forma originaria de «articulación de la comprensibilidad» la denomina el «discurso» (*Rede*)³⁴, considerado también por Heidegger una determinación existencial –y un modo de apertura– del 'Dasein' referido a su «ser-en» en cuanto ser-en-el-mundo (y cooriginario con el «encontrarse» y el «comprender»). Como se sabe, Heidegger procurará años después evitar este planteamiento excesivamente antropocéntrico con relación al lenguaje, recurriendo a la nueva terminología que lo concibe como «casa del ser», en cuya morada habita el hombre, de tal manera que el lenguaje es el lenguaje del ser y éste se hace lenguaje en el pensar: «...en el pensar el ser llega al lenguaje»³⁵. En *Ser y tiempo*, sin embargo, el lenguaje se explica a partir del «discurso» en cuanto modo fundamental de ser del hombre como existente, aunque ciertamente se trata a la vez de un modo de «estar en lo abierto» del ser. Pero, como hemos visto, es el hombre el que está en esa apertura y presta así sentido a las realidades que se presentan en su existencia.

En todo caso, esta crítica de la filosofía idealista de la conciencia pone en cuestión el primado de la racionalidad como poder del hombre. Éste no es –según Heidegger– un sujeto que disponga del poder de captar la verdad, y mucho menos de fundarla, sino que a lo sumo está allí donde la verdad se desvela. Ahora bien, Heidegger combate el idealismo en la versión moderna que apela a un yo desencarnado y concebido como previo a su estar ya enraizado en el mundo. Sin embargo, en su propio planteamiento subsiste una forma distinta de idealismo, en cuanto recurre a esas formas esenciales de la existencia, tan sólo desde las cuales adquieren sentido las demás experiencias. ¿No se mantiene el filósofo de la existencia en un esencialismo de corte idealista al sostener, por ejemplo, que el hombre es esencialmente «ser-con» –como estructura de la existencia, según veremos más adelante– y que sólo por ello adquiere sentido su convivencia fáctica con los demás hombres? ¿O que la historicidad es condición de la historia? La cuestión de fondo, cuya dilucidación es decisiva en relación con la discusión sobre el idealismo de *Ser y tiempo*, nos parece que concierne a la distinción heideggeriana entre el plano ontológico-existencial y el plano óntico. El primado de aquél sobre éste determina el sentido idealista de esta concepción, el cual procede en última instancia de la posición que se compromete con la primacía del ser sobre el ente. Pues aunque Heidegger sostenga que sólo el ente es y no hay ser fuera del ente, señala también, sin embargo, que la posibilidad de que éste tenga un sentido no se halla en él, ni siquiera en la totalidad de los entes, sino en el ser como tal, que nunca identifica con aquella totalidad: Heidegger sitúa lo primero fuera del pensamiento. Esta distinción, sacralizada en la llamada «diferencia ontológica» –que compromete así la orientación idealista de *Ser y tiempo*–, se plantea de otra manera en el pensamiento dialéctico, no sólo en el hegeliano, sino también en aquel que supera el enfoque idealista mediante el reconocimiento del carácter primario de los entes. Y este reconocimiento no entraña una visión positivista, en cuanto la comprensión del ente y su sentido remite al pensamiento a lo que se encuentra

³⁴ Ibidem.

³⁵ Vid. *Carta sobre el humanismo*, ed. cit., p. 11.

más allá de su presencia inmediata, hacia una totalidad que se busca y da cuenta de su realidad, tan sólo en la cual podemos decir con propiedad que se halla su ser.

En general, nos parece discutible que esta concepción del ser-en-el-mundo alcance a ir más allá de la comprensión dialéctica del hombre en cuanto sujeto-objeto. Porque lo que Heidegger considera una estructura derivada respecto al primordial ser-en-el-mundo es la oposición de sujeto y objeto, algo que por su parte la dialéctica puede aceptar perfectamente, en tanto concibe la totalidad que los une —su unidad dialéctica— como lo más fundamental, aunque no se trate de una unidad indiferenciada. Pero tampoco en Heidegger el ser-en-el-mundo es algo indiferenciado, pues si lo fuera entonces tendría que decir sin más que el 'Dasein' es mundo: ser-en-el-mundo, por el contrario, quiere decir ser mundo y parte de él según el singular modo de estar al mismo tiempo frente a él. Y en esto Heidegger no es tan original como a menudo se cree, sino que coincide con Buytendijk, con Ortega, luego con Sartre, y antes de éstos con aquella comprensión dialéctica del hombre según la cual el modo específicamente humano de estar en una situación consiste en estar al mismo tiempo frente a ella. Claro que la objeción de Heidegger da a entender que el concepto mismo de sujeto no se puede delimitar si no es en oposición a un objeto, por lo que esta oposición no es superable una vez el pensamiento se compromete con estos términos. Sin embargo, el propio Heidegger no puede de hecho prescindir de la terminología que se refiere a la unidad y la dualidad cuando describe la tensión del 'Dasein' entre su facticidad y su posibilidad, entre su estar arrojado y su anticiparse a sí mismo, entre dos aspectos de la existencia, en definitiva, que remiten a un todo estructural. En términos dialécticos, cabría decir que el hombre interpreta desde sí mismo como sujeto la realidad objetiva que él es en todo momento —en cuanto ser natural y parte de la sociedad—, y de la que sin duda procede en el plano psíquico, social y biológico; pero, a la inversa, hay que añadir que toda forma subjetiva (su acción, su producción técnica, su creación cultural) cristaliza como realidad objetiva que se le enfrenta y que él debe interpretar de nuevo desde sí mismo... Lo que está aquí en juego, en el fondo, es el valor asignado a la racionalidad en cuanto procedimiento intelectual que se sirve de conceptos para determinar el objeto del pensamiento. Pensamos que Heidegger en *Ser y tiempo* muestra una desconfianza de fondo hacia ese pensamiento que constituye la base de la filosofía occidental, al que sin embargo no supera, a pesar de su admirable y brillante esfuerzo por sustituir la terminología clásica de la razón, el sujeto, el objeto, la sustancia, la representación, etc. Y es su rechazo de la metafísica moderna lo que le conduce a interpretar la «ratio» como uno de los principios —junto al del sujeto y otros más— que expresan el modo en que el hombre moderno —por su olvido del ser— afianza su dominio sobre el ente convirtiéndolo en simple materia susceptible de manipulación técnica³⁶.

³⁶ Vid. *El principio de razón*, incluido en *¿Qué es filosofía?*, trad. de José Luis Molinuevo, Madrid, Narcea Ed., 1978.

5. EL MUNDO Y LOS ENTES INTRAMUNDANOS: LA REINTERPRETACIÓN HERMENÉUTICO-EXISTENCIAL DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

La noción del ser-en-el-mundo le permite a Heidegger no sólo apartarse de Husserl y de su comprensión de la fenomenología como idealismo trascendental, sino también revisar el modo en que ha de entenderse la apelación a lo inmediato conforme al imperativo que ordena ir a las cosas mismas. En este punto el análisis heideggeriano pone de manifiesto cómo se nos presentan primariamente las cosas: en tanto el 'Dasein' se halla siempre ya precavido y ocupado con cosas entre las que está enredado con vistas a hacer algo, los entes intramundanos aparecen en su origen con un sentido práctico, antes de que podamos reparar en ellos de un modo consciente que nos permita atender a lo que significan o a lo que son esencialmente por sí mismos. Se nos presentan como aquello con lo que ya estamos ocupados de antemano; por lo tanto, aparecen en nuestra vida práctica como entes que se destacan en nuestro trato con el entorno como «algo para» o útiles (*Zeug-e*). En efecto, el útil es «el ente que comparece en el mundo circundante» de manera inmediata:

«Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del 'mundo', es lo que está siendo usado, producido, etc. (...) El 'Dasein' cotidiano ya está siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de la manilla»³⁷.

El útil es, por tanto, la cosa en el sentido griego de «prágmata», cosa cuyo ser se determina como «el estar a la mano» (*Zuhandenheit*): es lo-que-está-a-la-mano (*Zuhandenes*), que es un modo de ser distinto del «estar ahí delante» (*Vorhandenheit*, *Vorhandenes*) y más primario que éste, porque se presenta antes en el trato inmediato con los entes intramundanos. Heidegger dice, por ejemplo, que al martillar puedo reparar conscientemente en el martillo como tal y contemplarlo³⁸, cayendo así en la cuenta de que lo-que-está-a-la-mano —que es como primeramente se presenta la cosa— era siempre también lo-que-está-ahí-delante³⁹, que ahora puedo convertir en objeto de consideración. Esto ocurre cuando el útil se estropea y llama nuestra atención, o cuando nos estorba, o cuando lo echamos en falta: en todos estos casos lo-a-la-mano se nos presenta en su carácter de lo-que-está-ahí-delante, aun conservando siempre su carácter de ser-a-la-mano. Éstos, por cierto, son también buenos ejemplos con los que Heidegger muestra —ahora en un plano psicológico que tiene un valor existencial— cómo la estructura sujeto-objeto es derivada respecto a la estructura primordial del 'Dasein' como ser-en-el-mundo: antes de objetivar el martillo como tal, el 'Dasein' no sería propiamente un sujeto, ya que no hay ningún objeto frente a él, puesto que su andar con las cosas o manejarse con ellas —y entre ellas— recortan más bien la figura de un «quien» que no se sabe a sí mismo como diverso de aquello que le ab-

³⁷ Vid. § 15, p. 67; trad. Rivera, p. 95.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Vid. § 16, p. 73; trad. Rivera, p. 100.

sorbe y le ocupa⁴⁰. Sólo se escinde como sujeto cuando convierte su experiencia en conocimiento. Y esto nos aclara que Heidegger está guiado por su afán de someter a crítica el intelectualismo, que tiende a convertir el conocimiento en la forma primaria de nuestro trato con las cosas⁴¹. Sin embargo, la comprensión dialéctica del hombre en cuanto sujeto-objeto también da cuenta de esa situación originaria a la que se refiere Heidegger, ya que el devenir consciente del sujeto —también en un sentido psicológico— desde su origen en la realidad objetiva en la que inicialmente está inmerso, puede entenderse como el proceso de su constitución en cuanto principio de actividad que se organiza desde sí mismo y que en su inicio no es propiamente aún conocimiento.

En cualquier caso, lo interesante de este análisis de *Ser y tiempo*, por lo que respecta al asunto que nos ocupa, es que pone de manifiesto el procedimiento en cierto modo «trascendental» que guía el discurso y que remite a alguna forma de subjetividad trascendental: en efecto, el carácter primario de los útiles, en tanto entes intramundanos que consisten en ser-a-la-mano, se funda en la inmediatez con que aparecen ante el 'Dasein', puesto que, como ser-en-el-mundo, su existencia tiene como estructura fundamental —entre otras— «el ocuparse de» (*Besorgen*) en el que siempre ya se está, que es la condición de posibilidad del mencionado carácter primario del ser-a-la-mano.

Ahora bien, esa supuesta inmediatez de los útiles se revelará a lo largo del análisis posterior como sólo aparente, en la medida en que su presencia da por sentado —o está mediada por— el mundo. Y se trata ahora de poner de manifiesto el «fenómeno del mundo» en relación con el ser de estos entes. Porque el mundo no es él mismo un ente intramundano, sino lo que determina a estos entes como la condición de posibilidad de su descubrirse y mostrarse. Lo previo aquí es que «hay mundo», donde «mundo» en su sentido más radical no se refiere a aquello que comparten los entes intramundanos (su «mundicidad»)⁴², ni siquiera al contexto pragmático, red o plexo de remisiones —en tanto los útiles remiten a algo otro por su condición de ser «algo para»— en que adquieren su pleno sentido, y respecto del cual el 'Dasein' tiene una visión de contorno o «circunspección»

⁴⁰ Esto es de todos modos discutible, pues aquel que se sirve de útiles o, en general, hace algo respecto de las cosas, es a su manera un sujeto, aunque acaso no lo sea aún en el sentido del yo autoconsciente. Incluso en el mundo animal, donde sería problemático hablar de autoconciencia, hay una afirmación de sí del viviente como diverso de aquello que busca, devora o rehúye. Como advierte Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, el «sentimiento de sí» del animal no es aún conciencia de sí, porque ahí falta todavía la experiencia contemplativa del objeto, que sólo se alcanza con aquella conciencia que, distanciándose respecto de la cosa experimentada, convierte a ésta en objeto de su contemplación, por medio de la cual se escinde ella constituyéndose como sujeto de conocimiento. Y sólo a partir de esta forma de la experiencia que se representa la realidad objetivándola, puede la conciencia hacer objeto de sí misma como autoconciencia. Pero Hegel indica aquí —mucho antes que Heidegger— que la relación de conocimiento entre sujeto y objeto es derivada respecto de formas anteriores de la vida (aunque, según Hegel, éstas pueden también pensarse mediante el modelo sujeto-objeto, que vendría impuesto por la propia dinámica de lo real en cuanto se piensa).

⁴¹ Como explica Apel, el concepto heideggeriano de mundo reinterpreta los planteamientos gnoseológicos idealistas sobre el objeto como aparentes o deficientes, porque el ente que hace frente intramundanaamente no es primariamente presente como objeto de observación científica y determinación predicativa, sino en primer lugar a partir del «tener que ver en torno que se cuida de» como «útil a la mano». Vid. op. cit., p. 17.

⁴² El término en alemán es «Weltmässigkeit», que indica una especie de ser acorde o de la misma medida del mundo: Gaos lo traduce como «mundiformidad» y Rivera como «mundicidad». Heidegger distingue hasta cuatro sentidos del término «mundo» (Vid. § 14, pp. 64-5; trad. Rivera, pp. 92-3), de los cuales nos interesa aquí la distinción entre el sentido ya mencionado de «mundicidad» (*Weltmässigkeit*) y el de mundaneidad (*Weltlichkeit*).

(*Umsicht*). No: el fenómeno del mundo es anterior y más originario que el trato con los entes intramundanos, como se pone de manifiesto en el sentido más radical del ser-en-el-mundo. De nuevo Heidegger llama aquí la atención sobre una estructura fundamental del 'Dasein' que, a modo de forma trascendental de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo, revela el modo originario en que éste aparece: el fenómeno del mundo, en el sentido de la fenomenología, se presenta en la «mundaneidad» (*Weltlichkeit*), que es una determinación existencial del 'Dasein' constitutiva del ser-en-el-mundo. Es decir: en rigor, se trata del mundo en cuanto mundaneidad —que es su sentido ontológico-existencial—, tan sólo a partir de la cual se nos hace patente el mundo —ahora en sentido óntico— en el que fácticamente vive el 'Dasein'.

Heidegger reinterpreta de un modo peculiar el imperativo del método fenomenológico de Husserl, que ordena atenerse a lo inmediatamente presente. Para éste, la captación esencial de un fenómeno exige desprenderse de los prejuicios acerca de él y nos arrastra por la corriente de todas las implicaciones del mismo que delinear el horizonte de la vivencia en que aparece, la cual apunta siempre a la conciencia como correlato del fenómeno, tanto en el sentido psicológico como en el del ego trascendental. En la medida en que su método busca en el yo puro la condición que hace posible el sentido que constituye el fenómeno, la fenomenología es entendida por él como idealismo fenomenológico-trascendental. Heidegger, por su parte, también atiende a las cosas mismas en su modo de hacerse inmediatamente presentes (así, por ejemplo, los entes intramundanos en cuanto cosas o útiles; o los otros hombres como otras existencias que comparten el mundo conmigo, etc.), mostrando sus implicaciones y haciendo explícito lo oculto, sólo que ahora su sentido se remite a la existencia fáctica del 'Dasein', inmersa en el mundo cotidiano que le absorbe⁴³. Como parte de éste, Heidegger tiene en cuenta el significado positivo de los prejuicios en cuanto forman parte de una tradición en la que el hombre ya está siempre como ser-en-el-mundo, a cuya «condición de arrojado» no precede ningún principio estructural como el de un ego o conciencia pura. La interpretación de cualquier fenómeno necesariamente remite entonces a esa totalidad fáctica del estar-en-el-mundo, que incluye también la tradición, los prejuicios y lo cotidiano en general, y que define la finitud radical del hombre, incapaz de sobreponerse a esa condición. Ahora bien, según Heidegger, también forma parte de la condición humana el estar enfrentado a los propios límites y, en ese sentido, el poder adelantarse en cierto modo a sí mismo. Eso es lo que quiere decir con expresiones tales como «hacerse cargo de sí mismo», «anticiparse a sí», «adelantarse a la posibilidad», etc., cuyo significado remite al ya comentado de «existencia».

Ahora bien, la reinterpretación hermenéutica del análisis fenomenológico que lleva a cabo *Ser y tiempo* incorpora además la noción de los «existenciales» o estructuras fundamentales de la existencia del 'Dasein': en efecto, el ser-en-el-mundo, la mundaneidad, el «ser-con», el «encontrarse», el «comprender», el «discurso», o la historicidad, desempeñan una cierta función trascendental porque

⁴³ Esta atención a lo cotidiano inmediato nos parece también que se hace eco del «mundo de la vida» de Husserl, aunque éste no se ocupará directamente de este tema hasta un tiempo después de aparecer *Ser y tiempo*. Vid. en particular *Meditaciones cartesianas*, 5ª, § 59, y, sobre todo, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, §§ 28-38 y 44.

sólo a partir de estas determinaciones existenciales fundamentales adquiere todo lo demás su sentido y puede comprenderse en consecuencia el significado de cosas tales como nuestra relación con las cosas en general, las realidades mundanas, la convivencia interhumana, el conocimiento de nosotros mismos y de los objetos, el lenguaje o incluso la historia. El sentido de estas realidades se remite, no a la actividad intencional de un sujeto que lo constituye, sino a los modos esenciales de un «subiectum», el 'Dasein', que no se define a partir de la relación de conocimiento, sino como existencia. En este sentido, la experiencia intramundana sí la concibe como guiada de algún modo por esas estructuras ontológico-existenciales del 'Dasein', que son condición de la experiencia, aunque no tengan sentido fuera de ésta: son trascendentales. Por lo tanto, el 'Dasein' es a la vez óntico —en cuanto ente delimitado por el mundo— y ontológico —en cuanto conjunto de aquellas estructuras existenciales—, de acuerdo con la reinterpretación heideggeriana del sujeto empírico y el sujeto trascendental. Y esto confiere a este planteamiento de *Ser y tiempo* un significado idealista, como ya hemos visto. Aunque la comprensión del hombre a partir de su condición de arrojado, determinante de su finitud, desbarata sin duda la pretensión de entenderlo mediante el modelo del yo como fuente y origen de toda inteligibilidad. Y el propio Heidegger trató en su obra posterior de alejarse de ese resto de idealismo radicalizando esta consideración de la finitud humana mediante la insistencia en el estado de dependencia en que se encuentra el hombre con respecto al ser, a cuya espera y escucha ha de fiar sus posibilidades de comprensión.

6. LA VIDA INTERHUMANA Y LA CUESTIÓN DE LA AUTENTICIDAD

El planteamiento trascendental, que —según nos parece— subsiste de manera peculiar en *Ser y tiempo*, lo encontramos también en el análisis sobre el modo en que aparece la relación con los otros y la forma inmediata que adopta el ser sí-mismo del 'Dasein'. Heidegger aborda este asunto en el contexto de la discusión acerca de «quién» es ese que se presenta como ser-en-el-mundo. El análisis de este asunto es complejo, porque considera conjuntamente el problema de la relación con los otros, en la que siempre ya se está, y el de la relación del 'Dasein' consigo mismo. De tal manera que esta última se describe como determinada por la relación con los demás, que por lo regular adopta la forma del cotidiano estar absorbido por la vida impersonal de usos y valores sociales que obstaculizan para el individuo la posibilidad de singularizarse como sí mismo. En cualquier caso, ahora nos preguntamos por el quién del 'Dasein', es decir, por ese yo-mismo o sujeto que —como señala Heidegger— mantiene su mismidad en el sentido de lo que se ha llamado el «subiectum»⁴⁴. Ahora bien, esa mención del sujeto no significa que Heidegger se acoja ahora —en contra de todo lo dicho anteriormente— a la filosofía del sujeto tradicional, que concibe a éste como algo originario y sustantivo, pues —como él explica— «ser-en-el-mundo» significa que:

⁴⁴ Vid. § 25, p. 114; trad. Rivera, p. 140.

«...no 'hay' inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros»⁴⁵.

De tal manera que:

«El 'yo' debe entenderse solamente como un *índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su 'contrario'»⁴⁶.

Así pues, la pregunta acerca de quién es el 'Dasein' en la cotidianidad da lugar a una respuesta doble que se desenvuelve en dos fases: en primer lugar, la respuesta apunta al hombre como alguien cuyo ser está definido estructuralmente por la relación con los otros hombres (es «ser-con»); pero, en segundo lugar, ese estar con los otros se determina –también como un modo de ser estructural suyo– como la de un individuo cualquiera entregado a la forma impersonal de vida que caracteriza a lo cotidiano.

La existencia de los otros se plantea –siguiendo el estilo fenomenológico– en cuanto tomamos en consideración –en nuestra experiencia intramundana del mundo circundante inmediato– la presencia de entes cuyo ser no es del tipo «ser-a-la-mano» (el ser de los útiles), pero tampoco del de lo «que-está-ahí-delante» sin más –que puede ser cualquier cosa, en tanto se repara conscientemente en ella–, sino existencia, una existencia distinta de la mía o «co-existencia»⁴⁷ (*Mit-dasein*). Así –pone como ejemplo Heidegger–, en el mundo en que trabaja el artesano comparece el útil o la obra que está fabricando, pero junto con él también comparecen los otros, aquellos para quienes la obra está destinada⁴⁸. Ahora bien, en este nivel intramundano, los otros son aquellos entre los que se está. La «co-existencia» o existencia del otro se me presenta aquí como el estar fáctico junto a otros o entre otros. Pero el sentido de la existencia del otro hombre que comparte el mundo conmigo se le revela al 'Dasein' en una determinación existencial suya, a saber: el «ser-con» (*Mitsein*, que Rivera traduce como «coestar»). Es decir, pertenece al modo de ser fundamental del hombre (a su esencia en el sentido heideggeriano, o sea, como un carácter existencial suyo) ese «ser-con», que es anterior o más originario que el fáctico estar junto a otros, pues se refiere a su definición ontológica antes que a su consideración óptica: el ser de ese ente que yo soy como ser-en-el-mundo se determina existencialmente como «ser-con», por cuya virtud el mundo en el que estoy es desde siempre el que yo comparto con los otros. Esta anterioridad no es temporal, sino que tiene, por decirlo así, el sentido del *a priori* trascendental, de acuerdo con lo que ya hemos comentado al respecto. Ese modo de ser fundamental explica y hace posible –según Heidegger– el sentido en que aparecen las relaciones en que de hecho me encuentro con los otros hombres, de tal manera que el mundo del 'Dasein' es un

⁴⁵ Vid. § 25, p. 116; trad. Rivera, p. 141.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Evidentemente este término no se usa con el significado de «convivencia», sino que indica la existencia del otro que está junto a mí.

⁴⁸ Vid. § 26, p. 117; trad. Rivera, p. 143.

mundo en común. Es interesante, por cierto, que Heidegger, al caracterizar esa forma de relación originaria con los otros, no recurre a conceptos tales como la búsqueda de consideración o la lucha por el reconocimiento, que envuelven la idea de una relación interhumana esencial —aunque basada en el antagonismo que se deriva del hecho de que el hombre, siendo un ser radicalmente social, es al mismo tiempo un individuo—, sino que emplea el término «solicitud» (según la traducción que Rivera propone para «Fürsorge»⁴⁹, que Gaos traduce como «procurar por»). A este respecto, ya criticó Buber que este concepto de «solicitud» delata que Heidegger, a pesar de las apariencias, no concede a la relación interhumana el sentido esencial que le corresponde, sino un significado exterior y adjetivo: «no coloca la esencia de un hombre en relación con la de otro sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda»⁵⁰.

Así pues, el ser-en-el-mundo del 'Dasein' es un «ser-con», y el mundo es algo compartido con los otros. Pero, en el vivir cotidiano, la vida en común reviste de inmediato la forma del dominio de los otros sobre el 'Dasein', definiendo una situación en la que éste siempre ya se encuentra, aunque sea de manera inadvertida. Este dominio se refiere al modo en que los otros en general, que son los que de manera regular están ahí en la convivencia cotidiana, dictan las formas de ese vivir cotidiano, que adquiere así un sentido impersonal para el individuo, en cuanto éste se atiene a pautas que le son preestablecidas: él es otro más, uno cualquiera. Y esa disolución de sí en la manera impersonal de ser establecida por «los otros» es lo que Heidegger recoge con la expresión «el uno» (*das Man*)⁵¹, con la que se refiere a una determinación existencial del 'Dasein', considerado ahora como *quien* está perdido en esa «dictadura» de «los otros» que prescribe el modo de ser de la cotidianidad. Esta forma de ser sí-mismo disperso en lo cotidiano es el «uno-mismo» (*Man selbst*, o sea, el sí-mismo en cuanto «uno»), que es el modo de ser habitual del *Dasein* en tanto «ser-con»: soy a la manera de los otros, pues me estoy inmediatamente dado a mí mismo desde «el uno» y como uno cualquiera, de manera que mi vivir se determina inmediatamente por el modo en que *se vive*⁵². A ese modo impersonal de ser sí-mismo, que es la manera de ser inmediata y cotidiana del hombre, se le contrapone el modo propio de ser sí-mismo, que es una modificación fáctica del primero, que constituye el «existencial» esencial.

Este análisis sobre el sí-mismo, que hemos examinado desde la óptica de la pregunta sobre el «quién» del ser-en-el-mundo, lo aborda Heidegger también desde la perspectiva del «ser-en» —del que ya nos hemos ocupado parcialmente—. Pues bien, desde este enfoque, el modo de estar en el mundo que le corresponde al hombre, en cuanto sí-mismo impersonal dominado por los otros, es lo que denomina «la caída» (*Verfallen*), término de resonancias religiosas con el que caracteriza el modo —original— de estar inmediata y regularmente absorbido en medio del mundo y perdido en la «publicidad» del «uno»⁵³. La «caída» no expresa nin-

⁴⁹ Vid. § 26, p. 121; trad. Rivera, p. 146.

⁵⁰ Vid. M. Buber: *¿Qué es el hombre?*, trad. de E. Imaz, México, F.C.E., 1986, pp. 95-6.

⁵¹ Como J. E. Rivera señala, este término podría traducirse igualmente como «el se», destacando así el significado de lo impersonal («se goza», «se piensa», etc.), o incluso como «la gente», en el sentido de Ortega. Vid. § 27, p. 126; trad. Rivera, p. 151.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Vid. § 38, p. 175, trad. Rivera, p. 198.

guna valoración negativa, ni algo que le pueda ocurrir a éste o a aquel individuo, sino que se trata de un «existencial»: es el modo habitual en el que de antemano se encuentra el hombre, en cuanto ya «caído» de su poder-ser sí mismo propio, modo que Heidegger designa como «ser impropio», «impropiedad» o «inautenticidad» (*Uneigentlichkeit*) del 'Dasein'⁵⁴.

Si el hombre comprende su existencia desde la posibilidad, y ésta es siempre mía, eso quiere decir que, con respecto a sí mismo, y en tanto ser-en-el-mundo determinado como «ser-con», hay en todo momento para él dos posibilidades: la primera es la existencia habitual, en la que el 'Dasein' se interpreta a sí mismo desde el mundo en el que se encuentra «caído», es decir, absorbido en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad, y en la que ha olvidado su ser más propio («ha desertado» ya de sí mismo), pues se oculta su propia posibilidad, como si la existencia se determinase mediante propiedades que ya están allí para él: tal es la existencia «inauténtica» o «impropiedad» del 'Dasein'. La otra consiste en sustraerse a la «tiranía» del presente cotidiano (apartando de sí «encubrimientos y disimulos»⁵⁵) para enfrentarse a la totalidad de la propia existencia como posibilidad esencial y escogerse en su más original poder-ser: tal es la existencia «auténtica» o «propia».

Esta discusión acerca de la existencia «propia» e «impropia», de la autenticidad y la inautenticidad, expresa una posición que debe distinguirse nítidamente de la teoría moderna sobre el sujeto alienado y su posible emancipación. Pues el concepto de alienación, con sus implicaciones en el orden antropológico, social y psíquico, presupone un esquema categorial diferente del que representa el análisis sobre la existencia auténtica e inauténtica en Heidegger. En efecto, la alienación tiene siempre la connotación negativa que se deriva de la consideración de una forma de vida contraria al verdadero ser esencial del hombre: éste, en tanto alienado, es otro del que —al menos potencialmente— es en su verdad. En su versión dialéctica de raíz marxista, esta doctrina es un instrumento crítico que denuncia un estado de cosas objetivo de la sociedad, el cual se refleja en la vida degradada del individuo y en la escisión de su conciencia, de tal manera que su emancipación —pensada además desde una cierta filosofía de la historia— comporta necesariamente la transformación de la sociedad para hacer posible que su existencia se reconcilie con su verdadera esencia como ser social.

Pues bien, esa doctrina no tiene cabida en una concepción como la de Heidegger, que invierte completamente la relación entre esencia y existencia. Si el hombre no tiene más presupuesto que su estructura ontológica como «existente», cualquier modo de proyectarse —también el de la existencia «impropia»— entraña un modo positivo de darse una esencia, que no está en contradicción con ninguna definición esencial previa. De hecho, Heidegger señala que la existencia inauténtica es —según hemos visto— el modo regular de existencia en el

⁵⁴ Mantenemos esta última traducción —seguida, por lo demás, por muchos autores— junto a la del «ser impropio», a pesar de los argumentos esgrimidos en su contra por J. E. Rivera (Vid. la nota a la p. 170 de su traducción, en p. 476), quien —al igual que Gaos— prefiere traducir «eigentlich»/»Eigentlichkeit» como «propio»/»propiedad» y sus contrarios como «impropio»/»impropiedad», renunciando a los términos «autenticidad» e «inautenticidad». Pues aun cuando todas las traducciones presentan problemas, esta última tiene al menos un significado acreditado en la tradición filosófica.

⁵⁵ Vid. § 27, p. 129; trad. Rivera, p. 153.

mundo cotidiano, y en ese sentido tiene un carácter permanente e insuperable para el hombre: es una determinación esencial de la existencia.

Sin embargo, nos parece que formalmente subsiste una semejanza con el concepto de alienación, pues también la existencia «impropia» se considera en contradicción, si no con un modo de ser esencial del hombre, sí con un tipo de existencia que conoce el sí mismo en su más original poder-ser. Dicho de otro modo, puesto que Heidegger no puede medir la verdad de la existencia con una esencia que la precediera, la compara consigo misma de acuerdo con el criterio que consiste en la comprensión de la totalidad del propio ser posible: sobre el fondo de ese todo del propio sí-mismo conocido como posibilidad limitada por la muerte (la posibilidad irrebasable), aparece el significado de la existencia auténtica. La prefiguración de la propia muerte marca el límite que estrecha el propio ser posible (de ahí el sentido de angostura o estrechez que, considerado como afecto, se presenta en la «angustia») y, en cuanto singulariza al hombre aislándolo en sí mismo, constituye el trasfondo sobre el cual adquiere significado la existencia auténtica. En la angustia de la propia finitud como ser posible, el hombre se vuelve hacia sí y se «resuelve» a ser existencia auténtica, en tanto «abre» el más original poder-ser «propio»⁵⁶. Ese parecido formal con la alienación explica, por cierto, el uso de este término (*Entfremdung*) en *Ser y tiempo*, pero de las palabras de Heidegger se deduce que no lo utiliza con el significado clásico:

«Esta alienación, que le *cierra* al Dasein su propiedad y posibilidad (...), no lo entrega, sin embargo, a un ente que no es él mismo [es decir, no lo pone en contradicción con su esencia]⁵⁷, sino que lo fuerza a la impropiedad, es decir, a un posible modo de ser *de sí mismo*»⁵⁸.

Otra cuestión diferente se refiere al sentido crítico-social que comporta el concepto de alienación y que está ausente en la discusión sobre la autenticidad y la inautenticidad. Ciertamente también en ésta aparece la consideración de la vida social como parte del mundo cotidiano en el que irremediablemente se desenvuelve la existencia individual, pero el modo en que se presenta envuelve una cierta prevención hacia esa esfera social en general y la manera en que aparta al individuo de su más original poder-ser. Y no hay en ella ninguna consideración que permita discriminar entre diversas formas de organización de la sociedad. Es verdad que la falta de ese sentido crítico-social se explica también porque simplemente no forma parte de la pretensión heideggeriana, que se mantiene en el plano del análisis ontológico de la existencia. Sin embargo, en ello mismo se revela la prevención ante la realidad social, que de manera indiscriminada aparece como un obstáculo en el camino de repliegue hacia el auténtico sí mismo indivi-

⁵⁶ Heidegger juega aquí con el parecido de los términos «Entschlossenheit» («resolución» en el sentido de resolverse a algo) y «Erschlossenheit» («apertura» o «apertura»), aproximando sus significados en el sentido de que la resolución es una condición de la apertura del 'Dasein' a sí mismo. Vid. la nota al respecto de J. E. Rivera en la p. 491 de su traducción. En cualquier caso, se hace aquí patente ese recurso voluntarista –e irracionalista– a la decisión, que no tendría cabida en los análisis sobre la alienación, ya que el significado de ésta en el plano psíquico apunta a una forma de conciencia que depende de condiciones objetivas de la realidad independientes del psiquismo individual.

⁵⁷ Nota del autor.

⁵⁸ Vid. § 38, p. 178; trad. Rivera, p. 200.

dual. La sociedad no es vista como un medio de perfeccionamiento del hombre, ni siquiera como la esfera del antagonismo entre individuos en la que éstos pueden llegar a reconocerse entre sí. Como señala Adorno, el ser sí mismo propio como ser único impide cualquier visión de lo social salvo en términos negativos. Al ser-con-los-demás el 'Dasein' se convierte en algo no auténtico⁵⁹. Por otro lado, la fraseología sobre el hombre no se preocupa del fraccionamiento real del sujeto en funciones separadas entre sí⁶⁰. La constatación de que Heidegger plantea esta cuestión en términos de una analítica de la existencia, que hace abstracción de las diferencias sociales y convierte en impertinente la pregunta acerca de éstas, es precisamente lo que delata el sentido negativo con que aparece la vida social en su teoría.

Ese recelo hacia la vida social nos parece que ha de explicarse por una doble vía. En primer lugar, porque Heidegger se acoge en este punto a una tradición de pensamiento que proviene de Descartes y alcanza su formulación filosófica más elaborada en la obra de Husserl. Éste, en efecto —según nos dice en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*—, aun reconociendo que la conciencia es intersubjetiva, se retrotrae finalmente al *ego* trascendental monádico y a la «esfera de lo que le es propio» (*Eigenheitssphäre*)⁶¹ para hallar en él la fuente última de todo sentido. En otros términos: aunque al individuo se le imponen los significados de la cultura a la que pertenece como algo que le es ya dado, dichos significados sin embargo sólo pueden tener en verdad un sentido para él en cuanto es capaz de apropiárselos desde sí mismo como yo individual, revistiéndolos por lo tanto con un sentido propio, sin el cual nada significarían para él⁶². Por su parte, Heidegger parece desmarcarse de esa posición al reconocer que el punto de partida para el individuo es su «caída» en «el término medio» como uno de tantos, que asume los significados de su mundo social como un horizonte en el que todo está ya interpretado para él de antemano. Sin embargo, su apelación al más original poder-ser sí mismo, en cuanto posibilidad más propia de la que el individuo parece siempre haber «desertado» ya, y a la cual sin embargo puede “resolverse” a ser cuando la totalidad de su existencia se le hace angosta y problemática ante su muerte prefigurada, parece apuntar de nuevo a la noción de un individuo que sólo se tiene en verdad a sí mismo cuando se aísla de los otros. Con ello, Heidegger se aparta del camino más prometedor seguido por Hegel y Marx, para quienes el yo es siempre el otro del otro porque la conciencia individual está radicalmente transida por la realidad objetiva de lo social o del espíritu.

⁵⁹ Vid. T. Adorno: *La jerga de la autenticidad. La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1982, p. 88.

⁶⁰ Vid. op. cit., p. 54.

⁶¹ Vid. *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1997, §§ 44 y ss., pp. 125 y ss.

⁶² Para explicar este punto emplea Husserl el término de «apareamiento» (*Paarung*), recurriendo así a una metáfora que alude al reino de la vida: en efecto, el nuevo sentido «alumbrado» por el *ego* trascendental en la esfera de lo que le es propio «nace» del «emparejamiento» del significado que le es dado por la tradición con algún sentido que el yo ha de poseer necesariamente ya de antemano para que, asociado con el nuevo significado, pueda éste tener algún sentido para él. Sólo así puede apropiárselo y hacerlo suyo.

También en esta línea trazada por Husserl, y después de Heidegger, el Sartre de *El ser y la nada* llevará al extremo esta posición al apelar al «proyecto fundamental» del Para-sí individual como la fuente de todo sentido y al proclamar la «separación ontológica de las conciencias», lo que se traduce en la comprensión del Otro como amenaza en un mundo social dibujado con trazos hobbesianos: la mera existencia del Próximo convierte al Para-sí en Para-otro, descentrándole de su mundo y arrancándole de sí mismo. Vid. *El ser y la nada*, Tercera parte.

La otra vía explicativa del recelo de Heidegger hacia la vida social se refiere al modo concreto que adopta el mundo social durante la modernidad, tan denostada por Heidegger, como sociedad que iguala a los individuos y concede un nuevo peso a la opinión pública. La sociedad moderna (*Gesellschaft*, en el sentido de Tönnies), en efecto, promueve las relaciones flexibles de asociación en un proceso de secularización, racionalización técnica y diferenciación social, que desarraiga al individuo de la autenticidad de su tierra y de su comunidad (*Gemeinschaft*), y lo concibe como sujeto que aspira a darse a sí mismo la norma que le guía⁶³. Esta hostilidad hacia la sociedad moderna es, en definitiva, el rechazo de los principios que inspiran el mundo moderno y, en particular, de aquel que constituye su núcleo filosófico: el sujeto que se afirma en su origen en rebeldía frente a toda forma de heteronomía.

⁶³ Vid. Richard Wolin: *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. New York/Oxford: Columbia University Press, 1990.